哲 学 研 究

康德的“判断力”及其“永久和平”愿想

刘 小 枫

(中国人民大学 文学院, 北京 100872)

摘　要: 康德的《判断力批判》与其说是美学名著,不如说是历史哲学要著。康德的“永久和平”愿想虽然来自他对人类历史未来的“揣测”,但经“判断力批判”才获得彻底的哲学奠基。通过“审美判断力批判”为自由民主的公民社会确立道德感的基础之后,康德扼要阐发了他在此前提出的世界公民政体构想,以此论证人类历史的终极目的是世界公民状态。自 20 世纪 80 年代以来,康德哲学一直影响着中国知识界,为了更好地理解由此形成的学人意识,有必要搞清康德如何凭靠“时代成熟的判断力”构造世界公民论的普遍历史。

关键词: 康德;判断力批判;普遍历史;永久和平;世界公民

中图分类号:B 516.31　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2022)06-0046-15

20 世纪初,康德思想就开始影响中国学人,国学大师王国维(1877—1927)是我们耳熟能详的著名例子。然而直到今天,我们也还不能说已经完全理解康德。毋宁说,我们对康德的理解仍然问题重重,他如何设想并论证普遍历史的永久和平就是显著的例证。①

康德的《判断力批判》(1790)迄今被学界视为“美学名著”,阿伦特却把它理解为政治哲学要著,并由此发展出她的“公民哲学”论说,可谓对《判断力批判》获得了正解。②然而,“审美趣味”之类的问题何以会是公民哲学问题,对我们来说并非不言而喻。其实,岂止康德的“判断力批判”属于政治哲学,他的“纯粹理性批判”同样如此。康德的表述虽然极为抽象、思辨十分艰涩,但我们在《纯粹理性批判》的“先验方法论”一节中读到下面的句子时,却很难不成为激进的世界公民:

> 自由正是理性存在的基础。因为,理性没有独裁的权威机构,它的判决通常不过是自由公民的同意,这些公民中的每一个都必须有权不受妨碍地表达自己的反对意见,甚至否决。③

亚历山大·科耶夫极富智性天赋,按照他的识读,康德的“先验方法论”实际包含历史哲学效素。因为,这种哲学思辨力图证明,做“自由公民”乃是一种具有历史必然性的普世诉求,它让人超逾自己所属的国家。不难设想,谁若跟随康德哲学而成了“自由公民”,他必然会把除自由公民政体之外的国家一概视为“独裁的权威机构”,并宣称“有权不受[其]妨碍”。这种“凭靠推理为自由做出辩护”的哲学源于笛卡尔,经康德发扬光大,在黑格尔的历史哲学那里达到了顶峰。但在眼下的“纯粹理性批判”语境中,“康德经过考虑回避了这个问题”,即人的自由行动如何造就普遍历史,这使“先验自由”变得没有

收稿日期:2022-07-10
作者简介:刘小枫,男,重庆人,中国人民大学文学院教授。
基金项目:中国人民大学科学研究基金“‘普遍历史’观念源流研究(项目编号:22XNLG10)”项目成果。

① 康德的普遍历史观对中国学界的影响,参见何兆武《“普遍的历史观念”如何可能》,《史学理论丛书》编辑部编:《八十年代的西方史学》,北京:中国社会科学出版社 1990 年版,第 173 页。

② 汉娜·阿伦特:《康德政治哲学讲稿》,曹明、苏婉儿译,上海:上海人民出版社 2010 年版,第 27—29 页。

③ 康德:《纯粹理性批判》,《康德全集》第三卷,李秋零译,北京:中国人民大学出版社 2004 年版,第 474 页(以下简称《全集》卷三,随文注页码)。

指望,而康德仅简短地暗示“他将在其他地方处理它”。①

科耶夫没有说,康德将在其他什么地方处理这一问题,而我们知道,《纯粹理性批判》第一版问世三年后,康德写下了《关于一种世界公民观点的普遍历史的理念》(1784)。但是,“先验自由”并没有因此而变得有指望,从“纯粹理性批判”走向“普遍历史的理念”显然还缺少不可或缺的中介环节。因为,若要“确定自由的经验事实”,必须借助彻底“诉诸内省”让人的灵魂发生转变。即便在 1788 年的《实践理性批判》中,“先验自由”与“自由公民”之间的中介环节仍然尚付阙如,于是就有了第三批判。如已经有人看到的那样,从康德的“世界公民主义”哲学来理解《判断力批判》,人们更能看清它属于什么样的政治哲学。②

我们将从考察《判断力批判》的关键论述入手,再进到康德关于“自由公民”和普遍历史的永久和平状态的系列论述,以便搞清他的“判断力批判”与他要证成的做“世界公民”这一普世诉求有怎样的内在关联。

一、“判断力批判”何以是个政治哲学问题

康德的三大批判书以审查人的认知能力开始,以认识自然的“目的”收尾。“自由公民”这个语词在《纯粹理性批判》第一版中并没有出现,这并不能证明“纯粹理性批判”在一开始不具有政治哲学性质。即便浏览一下《纯粹理性批判》第一版的“前言”,我们也能感受到扑面而来的革命气息:康德称赞革命哲人洛克,同时言辞激烈地抨击“那位所谓的女王”“捏造”自己的血统“来自平常经验的贱民”,还把时代的科学“又堕入陈旧的、腐朽的独断论”怪罪到她头上。③ 正是在这里,“判断力”这个语词第一次出现了:“时代成熟的判断力”要求“这个时代不能再被虚假的知识拖后腿”,“而是按照理性永恒的和不变的法则来处理之;而这个法庭就是纯粹理性的批判本身”(《全集》卷四,第 7 页)。

“时代成熟的判断力”听起来像是康德的化身,他决意展开“纯粹理性批判”的动力就来自这一“判断力”。在这个语词后面,康德下了长注,第二版中关于“自由公民”的说法已经出现在这里(《全集》卷四,第 7 页注)。值得注意的是,康德在这里还嘲笑了某种哲学愿望:它试图证明“灵魂的简单本性”或“最初的世界开端的必然性”(《全集》卷四,第 8 页)。指出这一点实有必要,因为没过几年,康德就着手“揣测”“最初的世界开端的必然性”,至于证明“灵魂的简单本性”,则要等到《判断力批判》问世。无论如何,《纯粹理性批判》第二版(1787)发表于康德的一系列历史哲学文章——尤其是《关于一种世界公民观点的普遍历史的理念》之后。我们有理由说,做“世界公民”是康德批判哲学的起点。

康德的批判哲学的终点又是什么呢?《判断力批判》的目录让我们看到,第三批判书眉目清晰地分为两大部分:“审美判断力批判”和“目的论判断力批判”。④《判断力批判》一直被视为“美学名著”,很可能是因为该书第一部分的标题,而其中的确谈到“艺术”和“美”之类的问题。然而,按照康德在《纯粹理性批判》第一版“前言”中的原初规定,“判断力”明显具有政治性质。何况,“审美判断力”仅仅是“判断力”的一种类型,接下来还有“目的论判断力”。问题来了:在什么意义上讲,“审美判断力”和“目的论判断力”具有政治性质? 尤其是,“判断力批判”与“纯粹理性批判”和“实践理性批判”有怎样的内在

---

① 科耶夫:《康德的先验方法论》,徐戬译,刘小枫、陈少明主编:《康德与启蒙》(“经典与解释”辑刊第 3 辑),北京:华夏出版社 2004 年版,第 28 页。

② 盖曼:《启蒙了的世界主义:对康德的“崇高”的政治透视》,詹姆斯·施密特编:《启蒙运动与现代性》,徐向东、卢华萍译,上海:上海人民出版社 2005 年版,第 522—533 页。

③ 康德:《纯粹理性批判》,《康德全集》第四卷,李秋零译,北京:中国人民大学出版社 2005 年版,第 6 页。以下简称《全集》卷四,随文注页码。

④ 康德:《判断力批判》,《康德全集》第五卷,李秋零译,北京:中国人民大学出版社 2007 年版。以下简称“《全集》卷五”,随文注页码。

关联?

《判断力批判》有一个长篇“导言”,康德在其中谈到了三大批判书之间的关系,这是他为读者提供的理解《判断力批判》最为重要的指引。让我们多少有些感到意外的是,康德在这里大谈他如何理解哲学! 换言之,“判断力批判”首先是个哲学问题,而非属于如今所谓“二级学科”的美学问题。然而,为什么“判断力”会成为一个哲学问题? 难道深入讨论过“知性”和“理性”的“纯粹理性批判”还没有穷尽哲学的认识论问题?

按康德的理解,哲学[热爱智慧]作为人的一种认识活动,本质上是人凭靠知性和理性自己给自己“立法”的智性行为——这意味着人的智性给自然和人世“立法”:知性(Verstand)“通过自然概念来立法”,理性(Vernunft)“通过自由概念来立法”(《全集》卷五,第 184 页)。康德道破了热爱智慧的根本要义——哲人就是“立法者”,然而,如此提法却不像它看起来那样具有革命性,因为,柏拉图笔下的苏格拉底已经有过类似提法。若要说康德对哲学的理解具有革命性,我们就得说:他不是把某一类人视为哲人,而是把人普遍地视为哲人——哲学作为“立法”活动不是某一类人的特殊行为,而是或应该是人的普遍行为。用康德的行话说,所谓“纯粹知性”或“纯粹理性”之类的能力被称为“纯粹的”,“乃因为它们是先天地立法的”(《全集》卷五,第 188 页)。

任何哲学学说都自成一体,康德这样的德意志古典哲人尤其如此,因为他的“体系构想无异于断言,话语具有圆圈性质,恰是这种圆圈构建起[一套]话语”。① 这让我们面临一个两难:要理解这种体系性的哲学学说,就得进入其话语圆圈,但若要搞清其内在理路,又需要站在这个圆圈之外。就康德哲学而言,情形之所以尤其如此,乃因为他的话语圆圈遍布自我立法式的抽象概念,仅仅要把握这些概念及其相互之间的内在关联,已经极费脑筋。当我们自以为从思考这些概念中获得了思辨的快感时,很可能已经丢失了康德哲学所面对或自称要解决的时代问题。

在《判断力批判》的“导言”中,康德首先把哲学分为“理论”和“实践”两个部分,它们分别对应“哲学的立法施行于其上的”两个领域——自然和人世(《全集》卷五,第 183 页)。由于这两个领域简直就是“两个不同的世界”,各有不同的法则,两者的沟通便成了需要解决的问题。康德说,这就是他提出“判断力批判”的缘由(《全集》卷五,第 183—185 页)。我们不能不假思索地认为,这是一个理所当然的问题。理论哲学是关于自然界的哲学,实践哲学则是关于人世间的哲学,两个领域完全不同,这不难理解,但两者为何会有沟通问题? 苏格拉底年轻时经历过从自然哲学到实践哲学的转向,他称之为自己的“第二次起航”,却没有提到两者有什么沟通问题。

我们知道,康德早年研究自然科学,他的哲学从理论哲学或自然哲学起步。新的自然科学——尤其开普勒天文学和牛顿力学让他领悟到,知性通过自我“立法”进而给自然立了法,充分证明人的智性认知给自然界立法的能力何其让人赞叹。可是,当读到卢梭的《社会契约论》尤其《爱弥儿或论教育》,他又猛然意识到人世的立法问题尚未得到解决。于是,他便有了一个既属于自己又属于启蒙时代的问题:在自然哲学中证成的立法能力是否可能应用于人世。毕竟,人世领域充满欲求,并不服从“纯粹知性”。

我们还得从卢梭溯源到霍布斯,因为,只有在霍布斯提出自然状态说之后,才会出现公民状态何以可能是一个理性的立法状态这个问题。康德具体论析自然与人世这两个领域的沟通问题,见于《判断力批判》第二部分“目的论判断力”。在这里,他用“客观的合目的性”或“自然的终极目的”这样的抽象观念来指称常人所理解的“尘世幸福”:人自己给自己设定目的意即人自己为自己立法。由此可以理解,康德为何也把“自然的终极目的”规定为实现“文化”的存在(《全集》卷五,第 449 页)。但康德马上指出,“并非任何文化都足以成为自然的这个最终目的”,否则人们就很容易说,古代文化已经实现了这一目的。在康德看来,历史上的“文化”事实上处于“彼此之间交互冲突”的状态,充满“不平等”。要实现

① 科耶夫:《康德的先验方法论》,第 24 页。

自然的真正最终目的,“毕竟还需要一个世界公民的整体”,它能把“处在相互起伤害作用的危险之中的”各个国家纳入一个“体系”,一劳永逸地消除因“荣誉欲”“统治欲”“占有欲”而导致的战争(《全集》卷五,第 450—451 页)。在《判断力批判》中出现了如此明显带霍布斯色彩的语句,足以让我们的美学阅读习惯作废。霍布斯的《利维坦》有一个副标题,其中包含亚里士多德形而上学四因论中的三个“因”——“国家的质料、形式和动力”因,唯独缺“目的因”。可以推测,《判断力批判》中的“目的论批判”意在填补霍布斯国家学说缺少的这一终极“因”。如果《判断力批判》最终要解决的也是这个问题,那么我们就可以说,《判断力批判》革命性地推进了公民社会的奠基问题。

果然,凭靠其“目的论批判”,康德认为自己最终解决了“自由的立法学”与“自然的立法学”之间的关系问题。“自由的立法学”涉及“道德目的论”,它有别于“自然的目的论”,这迫使康德必须找到“一个有理智的至上原则”,以便把某种“自然表象”纳入“道德目的论”,使之脱离“自然的目的论”(《全集》卷五,第 467 页)。我们应该注意到,在这样推论之前,康德曾提到“恐惧”,说它“首先能够产生诸神(鬼神),但理性却凭借其道德原则首先产生出上帝的概念”(《全集》卷五,第 466 页)。我们知道,“恐惧”是霍布斯政治哲学推论的起点或基石,由此可见,康德的“判断力批判”与霍布斯问题遥相呼应,而他在《判断力批判》临近结尾时如此阐述他所理解的道德目的论与“公民立法”的关系,使得他步入了现代自然权利论的论证者行列。在这个行列里,康德之所以获得“自由主义哲学集大成者”的历史声誉,乃因为他用“先验自由”为“自由公民”的权利重新奠基。

在为《纯粹理性批判》第二版撰写的“前言”中,康德已经告别了第一版时的畏手畏脚,他写道,“纯粹理性有一种绝对必要的实践应用(道德上的应用)”——或称“批判”的应用:

> 否认批判的这种服务有积极的用处,如同说警察不产生积极的用处,因为警察的主要工作毕竟只不过是阻止公民可能为其他公民会采取的暴力行为而担忧,以便使每一个公民都能够安居乐业罢了。(《全集》卷三,第 15 页)

康德在这里既提到“公民”又扯上“警察”,而且把他的批判哲学的实践作用比作“警察”维护公共秩序和社会安宁的作用,可见他在强调纯粹理性批判的理论意义时,脑子有多么政治。

二、血气与审美情感

《纯粹理性批判》第二版发表之后的第二年,《实践理性批判》就出版了。于是,我们应该问:“实践理性批判”已经论及人的“自由的立法学”,康德为何还需要“判断力批判”?《实践理性批判》的“导言”很短,“前言”却颇长。康德一开始就解释说:“实践理性”同样是一种“纯粹的能力”,但他为何没有将它命名为“纯粹的”,而是命名为“一般的”。因为,“纯粹的”意味着“先天地立法”,而“实践理性”作为“纯粹的能力”,其“先天”性质还不明朗。这一解释为“判断力批判”留下了论证空间:要证成合乎理性的“自由的立法学”,还有待于搞清人先天具有的“判断力”。既然如此,就内在理路而言,“判断力批判”应该在“实践理性批判”之前。但是,若没有首先突显自然和人世作为两个如此完全不同的“领域”之间的鸿沟,“判断力批判”在康德的哲学圆圈中的关键位置就难以突显。因此,“实践理性批判”必须先于“判断力批判”。康德这样表述两个不同“领域”之间的鸿沟:

> 自由的概念对于一切经验论者来说是绊脚石,但对于批判的道德论者来说,却是最崇高的实践原理的钥匙。(《全集》卷五,第 8—9 页)

由此看来,在《实践理性批判》成书之前,康德对《判断力批判》要处理的问题已经了然于胸。事实上,《实践理性批判》“前言”中的一个注释已经提到,《判断力批判》将要处理作为“灵魂能力”的“愉快情感”问题(《全集》卷五,第 10 页注 1)。因此,《判断力批判》的“导言”特别值得注意——必须重复一遍,它谈论的是哲学本身。在三大批判中,唯《判断力批判》有这样一篇类似哲学总论的“导言”。康德通过这个“导言”告诉读者,他的三大批判其实都是在考察人的基本(或“先天”)的“灵魂能力”——“判断力”

也属于人的灵魂能力。

《实践理性批判》的书名虽然没有用“纯粹的”这一界定,但在书中却用了。因为,“理性在实践事务中所涉及的是主体,亦即欲求能力”,而这种能力显然是“纯粹的”亦即“先天的”(《全集》卷五,第 20 页)。在《判断力批判》的“导言”中,康德写道:

> 一切灵魂能力或者机能都可以被回溯到这三种不能再从一个共同根据推导出来的能力:认识能力、愉快和不快的情感和欲求能力。(《全集》卷五,第 186 页)

按照这种对人的三种灵魂能力的划分,与“判断力”对应的灵魂能力是“愉快和不快的情感”。人的灵魂能力的三分法已经见于柏拉图笔下的苏格拉底在《王制》中的著名说法,康德把人的灵魂能力“回溯到三种不能再从一个共同根据推导出来的能力”,显得是依从苏格拉底。鉴于康德是充分自觉的“崇今派”,我们会感到纳闷:他怎么可能依从苏格拉底?

其实,康德用“愉快和不快的情感”替换了苏格拉底的灵魂三分法中的“血性/血气”(thumos)。我们有必要问,如此替换的政治哲学含义是什么,其结果又会怎样?凭常识我们能够设想,人人都有愉快和不快的情感,却不能设想人人都有血性/血气。人世中有血性/血气的人实际并不多,而“愉快和不快的情感”倒是人皆有之,因此我们可以说,“愉快和不快的情感”是普遍的灵魂能力,血性/血气则未必是。康德与苏格拉底的差异由此可见:康德关切常人皆有的灵魂能力——人人都有欲求能力、知性能力和愉快与不愉快的情感能力,尽管程度有所不同,苏格拉底则关切非常人的灵魂能力——城邦卫士的灵魂能力,这种灵魂不可能缺乏血性/血气。毕竟,苏格拉底谈及三种灵魂能力的划分,恰恰是在提出如何培育城邦卫士这个问题之后。

用不着花费笔墨解释,康德为什么要用愉快和不快的情感替换苏格拉底所说的血性/血气。显而易见,康德认为人人成为立法者天经地义,问题在于如何可能,而对苏格拉底来说,这样的观点荒诞不经。一言以蔽之,康德的出发点是自由的民主政治制度何以可能,苏格拉底的出发点是品性优异之人施行统治的政治制度何以可能。汉娜·阿伦特会同意康德和苏格拉底的这一差异,并选择认为康德正确。①

现在我们可以理解,《判断力批判》第一部分的题旨为何会是“审美判断力”。通过论析鉴赏判断力的形式合目的性,康德力图确立人的灵魂普遍的“自律能力”和可沟通能力(《全集》卷五,第 206 页)。康德的论析虽然十分抽象,目的却很具体:为公民社会的立法样式奠定道德基础。民主政治要求普遍同意,康德让基于“愉快”的鉴赏力的“共通感”(sensus communis)充当“普遍同意”的基础。因此,把基于“愉快”的鉴赏力抬高为一种“知识”,不过是要为公民社会找到立法权利的基础。

康德很清楚,这种鉴赏力的“共通感”其实就是所谓“平常的人类知性”,只不过从前它有“侮辱性的名声”(《全集》卷五,第 305 页)。为了替“平常的人类知性”正名,康德谈到了“从迷信中解放出来”或“启蒙”的必要性:必须摆脱“把其才能不堪大用(尤其是重用)的人称为有局限的(狭隘的,开阔的对立面)”的旧有“习惯”,因为,就“合目的地运用认识能力的思维方式”而言,无论一个人的“自然天赋所达到的范围和程度多么小”,他都“具有开阔的思维方式”(《全集》卷五,第 307 页)。换言之,康德必须彻底颠覆习传的“狭隘”与“开阔”的德性区分,才能实现自由的公民社会的道德奠基。因此,“审美判断力批判”以证成“美作为道德的象征”结尾,其含义是:美的东西能成为道德善的象征,乃因为这种引发纯然愉快感的东西“才让人喜欢而提出每个他人都赞同的要求”。此时,常人的心灵会“同时意识到自己的某种高贵化和对一种通过感官印象的愉快的纯然感受性的超升”(《全集》卷五,第 368 页)。

长期以来,由于美学教科书的误导,我们才看不到康德的“审美判断力批判”其实是在探究自由公民政治伦理的基础。明摆着的文本事实是,在论述“美作为道德的象征”时,康德不仅举例提到“君主制

---

① 参见汉娜·阿伦特:《康德政治哲学讲稿》,第 34—36 页。

国家”“专制国家”,还提到民主政治的革命哲学家洛克(《全集》卷五,第 367 页)。当然,汉娜·阿伦特认为康德对审美判断力的如此关注前无古人,言过其实。事实上,柏拉图笔下的古希腊肃剧诗人阿伽通已经以简洁优美的讲辞表达了康德的“审美判断力”的要义。何况,洛克的教子沙夫茨伯里伯爵三世(1671—1713)已经大谈“鉴赏判断”,其意图正是为了修正洛克的政治观点,而且对德意志启蒙学人产生了持久影响。①再说,孟德斯鸠也谈论过“鉴赏力”问题,而且把思辨的快乐理解为一种“趣味”。②

三、启蒙哲人、世界公民与普遍历史

通过“审美判断力批判”为自由民主政制的公民社会找到道德感的基础之后,康德开始了他的“目的论判断力批判”,以此论证人自己为自己设定的“终极目的”即世界公民社会或永久和平状态具有自然的合目的性。由于从自然状态到世界公民状态是一个历史的进步过程,《判断力批判》的第二部分实际上属于康德的历史哲学。

为了更好地理解康德的“目的论判断力批判”的政治哲学意涵,我们有必要回想霍布斯对自然法的革命性理解,即以个人的自然权利作为自然法的基础,而非相反。保护自己的生命安全是人自然拥有的权利,因为死亡是每个人必然要逃避的首要的且最大的恶。由于这一自然权利是自然法的唯一来源,而和平是确保生命安全的普遍条件,自然法的首要含义便是强制人有追求和平的义务。在这里,我们可以找到“永久和平”作为普遍历史目的论的自然法基础。如果说“审美判断力批判”所描述的文化状况亦或普世公民的道德状态已经预示了一种新型的国家形态,那么,接下来的“目的论判断力批判”要论证的是,这种道德状态的达成有赖于一个从自然到文化的历史进步过程。由此,康德填补了霍布斯政治哲学的一大空白——历史哲学。

《判断力批判》属于“批判哲学”系列,其话语圆圈相当艰涩,康德在这里并没有论及具体的历史过程。若要更好地理解“目的论判断力批判”,首先得阅读《关于一种世界公民观点的普遍历史的理念》(以下简称《世界公民观点》)。在这篇名文的开头,“目的论判断力批判”要解决的问题已经出现了,而且表达得通俗易懂。③康德在这里说,哲学家——注意是哲学家而不是常人——面对着两个不同的领域:一个是自然领域,一个是人世。哲学家似乎不可能像规划自然那样,给人世拟定“一个合乎计划的历史”,面对“由幼稚的恶意和毁灭欲交织而成的”“世界大舞台”,他们既束手无策又不甘如此,不得不“尝试看能不能在人类事务的这种荒诞进程中揭示一个自然意图”,进而设计出“合乎计划的历史”(《全集》卷八,第 25 页)。

康德心里清楚,正因为面对“由幼稚的恶意和毁灭欲交织而成的”“世界大舞台”既束手无策又不甘如此,霍布斯凭靠自己的智性构造了利维坦式的国家,以便让世人从自然状态进入公民状态。然而,康德不能接受霍布斯的哲学立法,因为他的利维坦之谕强调了国家对于公民状态拥有“不可违抗的强制力”,这使得世人仍然受国家束缚,并未成为真正的自由人。在康德看来,唯有从超逾国家的世界主义观点着眼,确切地说,从“人类置身于在未来一切时代的繁衍系列里向人类整体的福祉进步”的历史进程着眼,才有可能实现真正彻底的自由公民状态:毕竟,“世界人或世界公民”(Weltmann oder Weltbürger)才是名副其实的自由公民。④因此,康德的伟大抱负是:以开普勒和牛顿为榜样,替“世界大

---

① 帕特里克·赖利编:《莱布尼茨政治著作选》,张国帅、李媛、杜国宏译,北京:中国政法大学出版社 2014 年版,第 245—249 页;弗里德里希·梅尼克,《历史主义的兴起》,卢月宏译,南京:译林出版社 2009 年版,第 6—16 页。

② 孟德斯鸠:《论趣味》,孟德斯鸠:《罗马盛衰原因论》,婉玲译,北京:商务印书馆 1962 年版,第 137—140 页。

③ 康德:《关于一种世界公民观点的普遍历史的理念》,《康德全集》第八卷,李秋零译,北京:中国人民大学出版社 2010 年版,第 419—429 页。以下简称《全集》卷八,随文注页码。

④ 康德:《论俗语:这在理论上可能正确,但不适用于实践》,《康德全集》第八卷,第 280、292—311、314—317 页。

舞台”的运行订立规则。

人自己为自己生活于其中的人世立法,其实是康德在立法,而作为哲学家,他当然有这样的权力。问题在于,康德立法时所谓的“遵从自然”指遵从人性的自然[天性],而何谓人的自然天性,哲学家们向来聚讼纷纭——我们在“审美判断力批判”中已经看到,康德这样的心性怎样理解人的自然天性。正是依据自己所理解的属人的愉快/不愉快天性,康德为人世设定了他作为哲人所“期冀的一种终极目的”(《全集》卷五,第 452—454 页)。

在《判断力批判》中,康德对这一终极目的的描述采用了“批判哲学”的话语样式,相当抽象难解,我们一不小心就会坠入思辨旋涡。在《世界公民观点》中,康德的表述是政治哲学式的,容易理解得多——他相信,“自然迫使人去解决的人类最大问题,就是达成一个普遍管理法权的公民社会”(《全集》卷八,第 29 页)。在这样的社会中,每个人都“拥有最大的自由”,即便这会带来社会成员的普遍对立,由于“对这种自由的界限有最精确的规定和保证”,每个人的最大自由都“能够与别人的自由共存”(《全集》卷八,第 29 页)。如果我们的耳朵被塞壬的歌声迷住,我们很容易会以为,这是“自然的最高意图”在对康德耳语。事实上,康德而不是“自然”在迫使人“达成一个普遍管理法权的公民社会”。

康德并非不知道,一个社会若要在最大可能的程度上将“外在的法律之下的自由”与“不可违抗的强制力”结合起来,从实践的或人世间的即政治的角度讲问题重重。尽管如此,他仍然把每个人都“拥有最大的自由”——即“发展其所有禀赋”的自由设定为他替人世立法的第一原则。接下来,康德依循自己的逻辑圆圈从“遵从自然”进入了“历史”,实现世界公民状态被表述为在世界历史中实施“自然的一个隐秘计划”,或者说“自然在其中能够完全发展其在人类里面的一切禀赋的唯一状态”(《全集》卷八,第 34 页)。这段说法已经透露了康德在后来的“目的论判断力批判”中要表达的历史哲学要义:人类历史不过是“自然”在实施“一个隐秘计划”。

四、康德如何建构普遍历史

既然世界公民政体构想不过是哲人康德设计的“历史计划”,而所谓世界历史不过是“某个计划的历史”,这个“历史”自然就有自己的“结局”。谁若用这套观念来编写世界历史,我们就会得到一个普遍启蒙的世界史。如十九世纪末的辉格式史学家阿克顿勋爵所言,“自由的历史确实不应该被视为一种世界的历史,而应该被看成是一种历史的哲学”。① 《世界公民观点》发表之后不到两年,也就是《纯粹理性批判》第二版发表之前一年,康德又发表了《人类历史揣测的开端》(1786)。这篇文章不长,同样通俗易懂,在康德的历史哲学作品中比较特别。康德懂得,文章必须写得好看才能达到启蒙之效,此文堪称这类启蒙文章的典范,与同年发表的《回答这个问题:什么是启蒙》构成佳配,且相互发明,值得细读。

康德以一段自我表白开头:他说自己写这篇文章仅仅是“做一次纯然的游乐”,以戏仿《创世记》第 2 至 6 章的方式,凭靠哲学“按照概念所采取的道路”描述人的诞生。紧接着这位哲人就说,“最古老的人类历史”的开端是“大自然造成”的。这无异于说,他所揣测的历史是自然的历史——康德的说法显得是用霍布斯的自然状态说替代了基督教的创世说。

这仅仅是显得如此而已。实际上,与哲人霍布斯不同,康德说,人的“原初禀赋”即“自由”才是人类历史的开端,因为世上的其他动物没有这种属人的能力。换言之,康德把《创世记》第 2 章中记叙的人摘取“分别善恶树上的果子”理解为人拥有“自由”这一“原初禀赋”的证明。因此他说,自己的“揣测”重点在于:人的“自由”作为“原初禀赋”最初如何形成,后来又如何发展、如何确立自身,以及最终让人类历史走向“结局”。可见,康德揣测的并不是自然的历史,而是自由的历史,但他巧妙地将两种历史搅合在一起。

---

① 阿克顿:《自由与权力》,侯建、范亚峰译,南京:译林出版社 2014 年版,第 273 页。

康德心里清楚,讲述人类历史需要史学提供的“报道”材料——通常所谓的史料,而他要谈论的“自由”禀赋如何“开端”以及最终如何确立的历史,显然缺乏实证材料。因此,他明确宣称,自己只能靠“揣测”或者说靠哲学思辨来建构,即依据“一条通过理性而联接在经验之上的导线”来建构人类历史(《全集》卷八,第 112 页)。细看康德如何建构出自理性思辨的人类历史,对我们来说,与其说是在观看一场思辨游戏,不如说是在接受一次思想测试。

康德说,人的“自由”得凭靠人的“理性”获得规定性,因此,我们会期待他首先说明人的“理性”如何产生。可是,康德却告诉我们:人的理性“不能从先行的自然原因”推论出来,必须以人已经具有“理性”为开端——或者说必须以人“业已长大为开端”(《全集》卷八,第 113 页)。我们应该注意到,所谓“业已长大”就是同年发表的《回答这个问题:什么是启蒙》一文中所说的人的“成龄”。奇妙的是,康德在这篇名文中实际上说,人还没有历史地“成龄”——因为,每一个人“都难以挣脱几乎已经成为其本性的受监护状态”,“甚至喜欢上了”这种状态。①

康德还说,人在历史的开端就已经实现了“社会性(Geselligkeit)这个人类规定性的最伟大的目的”(《全集》卷八,第 113 页)。由此看来,康德揣测的人类历史的“开端”不是霍布斯所谓的自然状态,而是社会状态亦即理性状态。因为,人不仅已经能够直立行走,而且能够说话和“思维”,这意味着人已经获得了“他统统必须自己去获取的熟巧”。康德据此得以从“能够思维”开始描述原初的人:在原初状态中,人的“理性很快就开始躁动起来”,这体现为人会区分“感官”能力和思维能力。康德甚至揣测理性比“欲望”出现得还早,因为,理性的特点是“能够凭借想象力的协助来装出欲望,不仅无须一种指向这种欲望的自然冲动,而且甚至违背自然冲动”,拒绝“贪婪”和“淫逸”(《全集》卷八,第 113—114 页)。康德接下来就说,理性拒绝动物性的“冲动”,标志着人性的历史迈出了决定性的一步,即“第一次去尝试做出一种自由选择”(《全集》卷八,第 114—115 页)。

康德由此解释了人的理性为何不是自然的,它为何“不能从先行的自然原因”推导出来。但常识会驱使我们问:人世间有这种人吗? 回答是:当然有,他们被称为哲人[热爱智慧者]。在柏拉图笔下可以看到,苏格拉底描述过的极少数热爱智慧者的生活方式,就是康德所说的“在自身发现一种能力,即为自己选择一种生活方式,不像别的动物那样受制于唯一的一种生活方式”(《全集》卷八,第 115 页)。但我们凭常识也知道——而柏拉图笔下的苏格拉底也强调,这类天性是偶然生出来的,且极为稀罕。拒绝“贪婪”和“淫逸”的自然冲动固然是人的高尚品性,我们却没法说这是人的普遍品性。

在霍布斯和洛克那里,自然人无不“受制于唯一的一种生活方式”,即便孟德斯鸠添加了两性相悦和社交的欲望,使得自然欲望更为完整也依然如此。在康德看来,这些说法都把自然人性看得太低了,因此,他要把理性所体现的“自由”规定为人的“原初禀赋”——思想史乃至政治史学者有理由称之为一场“哲学革命”。自此以后,思辨性的“自由”观念就成了德意志古典哲学的首要思辨对象。

自新时期以来,从康德到黑格尔乃至海德格尔的“自由”观念对我们有持久不衰的吸引力,因为,德意志哲学传统的“自由”观念绝非仅仅是思辨性的,它最终将落实为政治自由。为了让康德的思辨性自由观念与中国的心学传统接榫,新儒家哲学大师牟宗三(1909—1995)的传人也提醒我们,康德的先验性“意志自由”论绝非“缺乏生存关注、贱视人的情感、只是纯然理念的彼岸与虚拟”,毋宁说,其周全的论证旨在为政治历史哲学“奠定彻底革新的基础”,从而具有实践哲学品质。②当然,就造就“满街圣人”或“人人成沙弥”的世界公民社会而言,康德的自由形而上学终归还是比不上牟宗三的“性体”之学那么圆融。

康德接下来说,正因为有了凭靠“理性”获得的“自由选择”能力,人才开始有了“恐惧和忧虑”,这

---

① 康德:《回答这个问题:什么是启蒙?》,《康德全集》第八卷,第 40 页。

② 参见卢雪崑:《康德的自由学说》,北京:中国人民大学出版社 2016 年版。

使得人“仿佛站在一个深渊的边缘”(《全集》卷八,第 115 页)。在霍布斯看来,自然状态中的“恐惧”来自死于非命的威胁,这种“恐惧”作为自然本能本身就是一种“理性”——康德则认为,“恐惧和忧虑”来自理性与自然本能的对立。康德随后还说到“个体的饮食本能”和“性本能”,但他相信“理性如今毫不犹豫地也在这种本能上证明自己的影响”(《全集》卷八,第 115 页)。谁要是信奉了康德哲学,他自然也就不会看到,直到今天,“理性”在这些事情上证明了自己的影响的人其实一如既往地并不多。

康德随之就说到了他后来在《判断力批判》中详细论证的东西:

> 从纯然感受到的吸引力过渡到观念的吸引力,从纯然动物性的欲望逐渐过渡到爱,并借助爱从纯然适意的情感过渡到对美的鉴赏,起初只是鉴赏人身上的美,但后来也鉴赏自然的美。(《全集》卷八,第 115—116 页)

重要的是,这种审美鉴赏力的出现“作为一切真正的社会性的本真基础,为作为一种道德生物的人的发展提供了最初的暗示”——这个开端虽然微小,“却由于给思维方式提供了一个全新的方向而是划时代的”(同上)。这听起来很像是苏格拉底的老师第俄提玛所说的“美的上升”——但第俄提玛说的是罕见之人的灵魂“上升”,从而不可能是“一切真正的社会性的本真基础”。因此,康德为了实现自己的周全论证,他不得不求助于另一种人性能力——“想象力”。在《纯粹理性批判》的第一版中,想象力是“一切经验”得以可能的三个条件之一,但在第二版中,想象力的地位有所降低,仅是知性的一种特殊职能。直到《判断力批判》,想象力才获得独立地位,成为与知性一样重要甚至更重要的能力。因为,“想象力”才为“游戏”的自由提供了灵魂能力的基础(《全集》卷八,第 116 页)。

与霍布斯把原初状态中的人性规定为保存性命的自然欲望不同,康德“把人完全提高到不与动物为伍”,于是,思辨的而非单纯为了活命的“理性”成了人的自然天性的首要禀赋。当每个人都是这样的思辨理性人的时候,“人便进入了一种与一切有理性的存在者的平等之中”(《全集》卷八,第 117 页)。由此可以推论:除非来一场彻底的人性革命,人世断乎不可能实现人的“原初禀赋”及其所有人的政治平等。

康德在结束他对人类历史“开端”的揣测时说,人的理性和自由虽然已经使得人像“更高的存在者”即天使那样,拥有了“不受限制的平等”,但这也让人“脱离了大自然的母腹”,不得不去承受“诸多忧虑、辛劳和未知的灾祸”(《全集》卷八,第 117 页)。康德把这一切统称为“恶”,而我们除了应该想起《创世纪》第 3 至 6 章所描述的景象,更应该想到霍布斯对自然恶的界定。

康德告诉人们,这一切“恶”又驱使人“去期待一个乐园”,“在那里他能够在平静的无所事事和持久和平中虚度或者浪费自己的存在”。康德强调,无论如何,“这理性不允许他返回粗野和淳朴状态”(《全集》卷八,第 117 页)。康德并没有解释,既然“刁难自然之声”的理性能力是人的“原初禀赋”,所谓“粗野和淳朴状态”又是怎么来的,它与人的“原初禀赋”是什么关系,但我们听得出来这话针对卢梭。果然,康德接下来就插入了一段针对卢梭难题的“附释”。所谓卢梭难题指《论人类不平等的起源和基础》一书提出的“自然”与“文化”的对立问题。康德充分肯定,卢梭提出的这一难题有道理,这促使他提出,应该区分“自然的历史”与“自由的历史”。于是,他写下了这样一句话,它很快成了人们争相引用的名言:

> 自然的历史从善开始,因为它是上帝的作品;自由的历史从恶开始,因为它是人的作品。(《全集》卷八,第 118 页)

既然“恶”指“诸多忧虑、辛劳和未知的灾祸”,“刁难自然之声”的理性能力的历史“从恶开始”便意味着,人的“原初禀赋”就具有克制“恶”的能力,只不过克制人世间的一切“恶”得是一个历史过程,其呈现形式就是“文化”的形成。因此康德说,卢梭试图解决的“更困难的问题”其实是,“文化必须如何进展,以便使作为一个道德物种的人类的禀赋得到与其规定相应的发展,使得这个人类不再与作为自然物种的人类相抵触”(《全集》卷八,第 119 页)。康德是否理解了卢梭的难题另当别论,我们仅需要看到,从这个问题出发,康德得以转而揣测人类历史的实际过程和终极目的。

由于自由的历史针对“诸多忧虑、辛劳和未知的灾祸”开始,人类的历史实际上是“劳作和纷争”的历史,也就是我们所理解的世界历史。康德让我们看到,自由的历史呈现为人类进步的历史:始于“野性的狩猎生活”,经“放牧生活”进到“农耕生活”,如今已经进到商贸生活方式。在最初的历史状态即“狩猎生活”状态中,世人还带有野性,虽然能“和平地相邻生活”,但已经“开始纷争”。放牧生活方式虽然有所进步,品质上与狩猎生活方式相差不多,接下来的农耕生活方式就不同了。由于出现了固定居所和土地所有权,人需要“足够的武力来保卫土地”,随之出现了“城邦”,“以便针对野性的猎人或者四处游荡的牧人部落来保护自己的所有权”,相互之间的战争就来了(《全集》卷八,第121页)。与此同时,文化和艺术也出现了,而“最有益的艺术是社会性和公民安全的艺术”——如今所谓“政治艺术”,即如何“为公民政体和公共正义”做出安排的艺术。因为,随着所有权的出现,“人们中间的不平等”也随之出现,它既带来“如此多的恶”,又是“一切善”的“丰富源泉”(《全集》卷八,第122页)。

康德对人类历史进程的描述停在了商业文明的开端:“城市居民开始奢侈”,“一个国家现在要成为强国就需要有财富,但没有自由便没有能够创造财富的勤奋”,因此必须推翻“强大君主的独裁”(《全集》卷八,第123页)。显然,康德希望人们接下来应该想到他在《关于一种世界公民观点的普遍历史的理念》中憧憬的人类历史前景。

康德在结束他对人类历史的“开端”和“终局”的揣测时,评议了几种不正确的历史观。在他看来,一旦人们学会了用批判哲学提供的正确历史观看待人类历史,就意味着“能思维的人”的“成龄”,从而也就不应该再有对人世生活的“幼稚判断力”。

第一种“幼稚判断力”或不正确的历史观体现为“能思维的人”“对在整体上统治着世界行程的神意”感到不满,因为,人世充满了“恶”,而人世间最大的“恶”是战争——如霍布斯或每个人都能看到的那样。我们知道,这是典型的神义论问题:既然世界行程受上帝支配,世界何以会充满恶?霍布斯通过他的自然状态论把这个问题转换成了人义论问题,因此康德强调,“能思维的人”对支配世界行程的神意感到不满很容易变成“道德沦丧”,而“无思想的人”(der Gedankenlose)反倒不会滋生这种不满。

于是,康德开导说,正如诸多灾祸乃至“人们中间的不平等”之类的恶有两面性(《全集》卷八,第122页),人世间的战争同样如此。战争固然耗费“国家的一切力量”和文化成果甚至损害自由,但也迫使统治者敬重人性和自由,迫使“共同体的各阶层为了相互促进自己的富裕而紧密结合起来”。康德相信,“在人类目前尚处的文化阶段上,战争是使文化继续进展的一种不可或缺的手段”,只有经过这个阶段“持久和平”才会到来(《全集》卷八,第124页)。因此,“能思维”或“有思想”的人没必要对神意感到不满,只要努力发展理性化的“文化”,按照他对普遍历史的揣测“把各民族融合成一个社会”,世界就会实现“持久和平”。

第二种“幼稚判断力”或不正确的历史观体现为对“生命短暂”感到不满。康德承认“期望生命比其实际期限存续更久”是人的一种自然期盼,但他没有说这是常人还是哲人的自然期盼,让人费解。更让人费解的是,他一方面用虚拟语气说,不能“责怪”如此期盼是“一种幼稚的判断力”,另一方面又用直陈语气挖苦“差强人意地勉强维持生存”。康德劝导说,“我们”没必要对“生命短暂”感到不满,因为短暂的一生已经有太多“忧虑在折磨着我们”,以至让人难免做出太多不义。由此说来,“期望生命比其实际期限存续更久”的自然期盼是缺乏理性的表现吗?康德说,的确如此。他建议“我们”设想一下:如果人人都有800年寿命,那么,亲朋好友之间也不再会有“生命安全感”(《全集》卷八,第125页)。

康德并没有告诉我们,如果世界公民状态实现之后,靠什么手段来限制人人都有800年寿命呢?康德的如此生命感觉让我们感到费解,这仅仅表明我们的思维能力够不到他的高度,没法跟上他的思考。我们能够做的仅是回忆苏格拉底,因为他也曾表达过热爱智慧者不会畏惧生命短暂,但说法在精神品质上完全不同。对苏格拉底来说,热爱智慧者不惧怕生命短暂,仅仅因为自己的灵魂与“美本身”紧紧绑

在一起。①

第三种“幼稚判断力”或不正确的历史观体现为对“黄金时代”的渴望或想象,它满足于

> 纯然的自然需求,人们普遍平等,人们中间有持久的和平,一言以蔽之,纯粹地享受着一种无忧无虑的、在懒散中虚度或者以孩童的游戏浪费的生命。(《全集》卷八,第 125 页)

康德的普遍历史哲学不是已经把“普遍平等”和“持久和平”设定为“自由的历史”要企达的“终局”了吗,怎么他又批评这种历史盼望呢? 反复识读我们才会发现,康德的说法针对的是“能思维的人”可能出现的思想失误,即“仅仅在享受中寻找文明生活的价值”。这种“纯粹的享受”心态诱导“能思维的人”到人类的“原初状态”中去找寻普遍平等和持久和平,殊不知这些东西只能在自由历史的“终局”找到。康德似乎又在批评卢梭,因为他对原始自然人的描绘让不少“能思维的人”迷上了“鲁滨逊们”或某个去过南太平洋群岛的探险者的迷人“游记”。康德告诫说,文明状态绝非如卢梭所指控的那样是人的“原始状态”的败坏,毋宁说,自由的历史充分证明,人类状况“由较坏逐渐地发展到较好”,其进程只能是走向未来,而不是返回“那个淳朴和无辜的时代”。因此,“能思维的人”的心智应该主动承受这一进程所带来的“艰辛状态”,而这意味着必须通过学会正确使用理性来消除“一切灾祸”或“恶”(《全集》卷八,第 126 页)。用我们今天容易理解的话来说,为了消除世间的一切恶,“能思维的人”必须承担作恶的历史使命。

康德的这些开导都是他的普遍历史哲学的题中应有之义,这里值得注意的是他三次用到“享受”(Genügsamkeit-Genüsse-Genuß)一词,而“孩童的游戏”与“幼稚的判断力”实为同一个德文语词 kindisch。这意味着,像卢梭那样迷上“淳朴和无辜的时代”,仅仅表明“能思维的人”还具有“孩童式的判断力”,或者说已经启蒙的人也可能带有“幼稚的判断力”。因此,康德认为有必要就“能思维的人”的判断力展开深入细致的批判。于是,《人类历史揣测的开端》和《回答这个问题:什么是启蒙》发表五年之后,《判断力批判》就面世了。

五、实现“永久和平”的世界公民是谁

《判断力批判》出版四年之后,康德发表了长文《论永久和平》(1795),时年 71 岁。在 60 岁那年发表的《世界公民观点》一文中,并没有出现“永久和平”这个语词,甚至“和平”这个语词也仅仅是附带地出现过一次(《全集》卷八,第 31 页)。但在《人类历史揣测的开端》结尾时,康德已多次提到“持久和平”。在《判断力批判》中,这个语词也没有出现——“和平”倒是出现了三次,但语境却是在鼓吹某种战争的“崇高”品质:

> 甚至战争,如果它是以秩序和公民权利神圣不可侵犯而进行的,本身就具有某种崇高的东西,同时也使得以这种方式进行战争的人民遭受过的危险越多,并且在其中能够勇敢地坚持下来,其思维方式就越崇高;与此相反,一种长期的和平通常使得纯然的商贸精神流行起来,但与它一起流行的是卑劣的自私自利、怯懦和软弱,并降低人民的思维方式。(《全集》卷五,第 273 页;译文略有改动)

这段话出现在“审美判断力批判”部分,同样的表述在“目的论判断力批判”部分又重复了一次(《全集》卷五,第 451 页)。由此看来,康德的“永久和平”构想来自他对人类历史未来的“揣测”,并经“判断力批判”获得哲学奠基。激进革命家罗伯斯庇尔很容易由此推论,革命后的“法兰西民族已经超越其他人类两千年,现在可以构成一个有别于他人的物种”,并要求世界上所有民族接受以“自由、平

---

① 柏拉图:《斐多》77a1-84c4,刘小枫编译:《柏拉图四书》,北京:生活·读书·新知三联书店 2015 年版,第 453—471 页。

等、博爱”为由的革命文化的傲慢和自由帝国主义政策。①

对欧洲人来说,16 世纪以来,基督教欧洲的战争状态日趋频仍,而且旷日持久。正是针对这样的现实处境,欧洲人萌生了“永久和平”构想。西班牙王位继承战争期间(1708),习称“圣皮埃尔神父”的法兰西学院院士查理-伊仁涅·卡斯特(Charles-Irénée Castel,1658-1743)草拟的和平方案最为著名。在他看来,基督教欧洲若要一劳永逸地实现“普遍和平”(la paix universelle),各基督教王国就得改革君主制政体,在欧洲现有均势的基础上建立“联邦政府”。圣皮埃尔神父的方案史称最早的“欧洲协调”构想,而他本人却因提出这一构想被法兰西学院开除了院籍。②卢梭认真阅读圣皮埃尔神父的方案后得到的印象是:尽管这位神父“存心仁厚”,他不过是“天真地对各国政府提一些小小的改革方案”而已:

> 卢梭的在天之灵没有想到,正是对他心存感激的康德敢于断言:即便这样的方案在“一瞬间造成的恶果”人们“用几个世纪的时间也弥补不过来”,也值得去实现。在《世界公民观点》中,康德对圣皮埃尔神父和卢梭的观点发表了评论,并初步提出了自己的相关主张(《全集》卷八,第 31—32 页)。康德的《论永久和平》面世后,声誉迅速盖过圣皮埃尔神父和卢梭,成了时人谈论的焦点。出身于普鲁士的德意志政治家弗里德里希·根茨曾是康德的学生,他读过这篇长文后,禁不住写了一篇同名文章。在对康德“表面上说了一些恭维话”后,根茨通过“描述人的冲突本性”证明,永久和平构想不仅是异想天开,还会带来更多人间灾难。因为,“为了实现和平而创立一个世界共和国”,“人类必须付出无可估量的代价”。③

根茨的批评比卢梭更为严厉:即便人为地制造出更多无可估量的恶,世界公民政体的“永久和平”构想依然是异想天开的善。根茨的文章刊发时,康德还在世,他会在心里对这位昔日的学生说:你恐怕没有认真读过我在几年前发表的《论俗语:这在理论上可能正确,但不适用于实践》(1793)——我在那里已经心平气和地阐明,“在人的本性之中”有一些“禀赋”让人必须得出结论:人“这个类将一直向着更善进步,而且现在和过去时代的恶将消失在未来时代的善中”。正因为如此,“我们至少还能够就这个类向善的不断接近来说爱它,若不然,我们就必然憎恨或者蔑视它”(《全集》卷八,第 311 页)。如我们所知,威尔逊主义的自由民主国际“和平秩序”论正是这种“康德式国际和平”论的翻版。④

由此看来,康德的永久和平构想最终基于他对人类的爱。不过,我们在关注康德的“人类之爱”前,有必要进一步考察康德的永久和平构想与“判断力批判”的关系。我们必须注意到,康德的长文《论永久和平》有一个副标题“一项哲学规划”,它意味着康德揣测的自由历史的“终局”很可能是一种哲学状态:不是哲人施行统治的政治状态,而是人人都已成为哲人的政治状态。倘若如此,实现永久和平的真正前提与其说是普世的自由政体观念,还不如说是普世的世界公民观念。由此我们才能理解,在《判断力批判》中,康德为何会用两小节篇幅(第 83-84 节)谈论他的世界公民政体构想。毕竟,要实现这一构想首先得解决的关键问题是:普世的世界公民何以可能? 这与人人成为“能思维”且“有思想”的哲学家如何可能是同一个问题,正因为如此,康德的永久和平方案才是一项哲学规划。

《论永久和平》问世后的次年,康德又发表了一篇短文,其标题就可以看到,这位批判哲学家对永久和平的实现何其充满信心:“一项在哲学中临近缔结永久和平条约的宣告”(1796)。这篇短文很少受到关注,但它的重要性委实不亚于《论永久和平》。康德让我们看到,他设想的自由历史的“终局”——永

---

① 蒂莫西·布莱宁:《追逐荣耀:1648-1815》(企鹅欧洲史第六卷),吴畋译,北京:中信出版社 2018 年版,第 807 页。

② 克里斯·布朗、特里·南丁编:《政治思想中的国际关系学:从古希腊到一战的文本》,王文、张胜军译,上海:上海人民出版社 2012 年版,第 283—285、298—324 页。

③ 玛丽娅·梅吉奥妮:《欧洲统一,贤哲之梦:欧洲统一思想史》,陈宝顺译,北京:世界知识出版社 2004 年版,第 25 页。

④ Gérard Dussouy, *Les théories géopolitiques. Traité de Relations internationales* (*II*), Paris: L'Harmattan, 2007, pp.144-154.

久和平状态——的确是人人成为哲学家。文章第一节的标题“永久和平临近的欢乐前景:从人的生命本性的最低级别直到其最高级别”让人无比振奋还是深感惊骇,取决于我们每个人有怎样的判断力。

康德在这里首先说到“人的哲学的自然原因”:人天生拥有“自我意识这种属性”使得人“是一种理性的动物”,进而“对所有其他动物独领风骚”——

> 这样[人]就有了如下癖好:利用这种能力来进行理性思考,渐渐有条理地、确切地说仅仅通过概念来进行理性思考,也就是说,进行哲学思考;然后也以自己的哲学与其他人论战摩擦,也就是说论争,而且由于这样做不易没有激情,就为了自己的哲学而争吵,最后联合起来相互(学派对学派,就像军队对军队)进行公开的战争;——这种癖好,依我说宁可是渴求,必须被视为自然的行善和睿智的安排之一,它借此试图使人摆脱肉身腐败的巨大不幸。(《全集》卷八,第 421 页)

康德不仅用思辨哲学家的自然属性来界定普遍人性,而且据此宣称在永久和平得以实现之前,必须或者说难免有一场哲学家的普世大战。这无异于说,只有通过一场“公开的战争”,人人成为哲学家才得以可能。当然,我们也不难推知,由于整个人类实际上并非人人在“自然原因”上都具有思辨属性,为了让每个人都有能力进行“理性思考”,康德就必须把每个人的自然[天性]改造为具有哲人属性——这意味着“摆脱肉身腐败的巨大不幸”。因此,“判断力批判”比“纯粹理性批判”和“实践理性批判”都重要得多。

显而易见,康德完全是从人的思辨属性的自然出发来构想政治制度,他所说的“人的哲学的自然原因”是“通过概念来进行理性思考”,而非世人千差万别的自然天性,因而其“自然结果”是“理性的健康”。但康德又知道,由于“人的健康是一种不断的生病和再愈,仅凭实践理性的养生(如实践理性的体操)还不足”,必须让哲学“在治疗上起药剂的作用”(《全集》卷八,第 421 页)。这里的所谓“哲学”不可能是“实践理性批判”——遑论“纯粹理性批判”——而只能是“判断力批判”所展示的那种哲学体操。因为,哲人的生活是一种“自由”禀赋的实现,唯有这种生活摆脱了种种迷信。康德在这里再次提醒人们,他的“批判哲学”正是致力于让思辨的生活成为普遍的生活,这意味着必须“从研究人的理性(无论抱有什么样的意图)从事征服的能力开始”(《全集》卷八,第 423 页)。

很清楚,批判哲学的使命是为建立普遍的公民哲学扫清道路。在《实践理性批判》中,起初“自由”还与“欲求”相关,而康德要论证的是“自由”与“理性”相关。只有通过“判断力批判”,人的“自由”才可能真正与“理性”相关。因为,通过培育“审美判断力”,思辨理性就会成为一种“鉴赏力”,而这意味着思辨理性的坚硬性质会变得柔软起来。用通俗的话来讲,由于没法设想人人都能具有康德本人得天独厚的思辨理性,他必须用“鉴赏力”来代替它。换言之,即便实际上不可能设想人人具有或养成思辨理性,毕竟可以设想人人都具有“趣味能力”。只要能把这种能力论证成理性能力,人人就显得具有了思辨理性——至少可以说人人都具有“努斯”。

同样重要的是,康德所要论证的审美判断力并非仅仅是一种艺术鉴赏力,它也是甚至根本上是一种政治鉴赏力。否则,我们很难理解,康德为何会在《判断力批判》中说,当人们就政治家和军事统帅“谁比谁更值得崇高的敬重”发生争执时,“审美判断”会出面做出“裁定”:当然是“后者”啊(《全集》卷五,第 273 页)。

因此,就理解康德批判哲学的品质而言,《一项在哲学中临近缔结永久和平条约的宣告》中的如下说法最具启发:批判哲学是“一种始终武装起来的状态”——或者说“不停顿地伴随着理性活动的武装状态”,它“为哲学家之间的永久和平开启了前景”。换言之,“哲学家之间的永久和平”到来之前,哲学家之间始终只能是战争状态,以便“让由于攻击而被置于表面上的危险之中的主体的力量一直保持活跃,并促成自然不断地激活主体并通过哲学防止死睡的意图”(《全集》卷八,第 423 页)。

由此我们也能够理解,为何康德会认为,哲学家之间的永久和平是一种战争状态——因为,正是这种状态保障了人世间的永久和平(《全集》卷八,第 424 页)。现在我们知道,所谓“世界公民”指康德在“判

断力批判”中所描绘的那种具有“审美判断力”和“目的论判断力”的“能思维”之人。这无异于说,成为真正的世界公民就意味着成为康德那样的人,或者说起码能像他那样有圆圈思辨的能力。

余　论

汉娜·阿伦特在释读《判断力批判》时提到,法国革命之后的 1802 年,时年 32 岁的黑格尔写道:“从本性上”讲,哲学“是一种秘传的(esoteric)东西,它不是拿来给大众的,它也不能拿给大众”,因为“哲学之为哲学,仅在于它恰与知性相对立,甚至与共同感觉/常识相对立”。阿伦特随后评论说,与康德的批判哲学相比,青年黑格尔的看法明显是一种“倒退”——“‘倒退’回哲学从其开端起就由来已久的样子”。①

阿伦特这样说,很可能是因为她读过康德“在哲学中”宣告“缔结永久和平条约”的时刻已经临近之后发表的一篇短文,以调教出生于瑞士的年轻法裔政治作家贡斯当,题目是《论出自人类之爱而说谎的所谓法权》(1797)。事情的原委是,康德曾举例说,有个凶犯正追杀我们的朋友,而他恰好躲在我们家中,当凶犯找上门来时,我们对凶犯谎称他并不在此,不能算犯罪。时年 30 岁的贡斯当揪住这个例子质疑康德的世界公民哲学原理:如果“人们无条件地并且处处采纳这个道德原理”即“说真话是一种义务”,那么“任何社会”都不可能(《全集》卷八,第 434 页)。

康德为自己所做的圆圈式的思辨辩护并不有趣,有趣的仅仅是,我们可以通过他的辩驳看到他具有怎样的思辨品质。康德在这里概要地谈到了自己的法权形而上学要义,他尤其指出,作为一种形而上学,他的公民权利学说必然会“抽去一切经验条件”,以便获取这样一个“公理”:“按照普遍的法律,任何一个人的自由与每个人的自由协调一致。”依据这一公理,康德认为应该进一步推出如下涉及公共法律的公设:“作为所有人按照平等原则联合起来的意志”是公民社会的基础,因为,“没有平等就不会有每个人的自由”。接下来的问题是,“抽去一切经验条件”的公理如何才能成为“一个政治的原理”,或者说“如何才能使得在一个如此庞大的社会中还按照自由和平等的原则保持和睦”。换言之,康德实际上懂得,政治活动离不了一切经验条件,而形而上学的公理又必须“抽去一切经验条件”。面对这一两难,康德做出的思辨决断是,“法权永远不必适应政治,但政治却必须在任何时候都适应法权”(《全集》卷八,第 438 页)。

从政治常识上讲,对凶犯说谎是否算犯罪这样的问题,本来并不难回答,为何有了康德的“抽去一切经验条件”的法权形而上学之后,这反倒成了一个问题?“没有平等就不会有每个人的自由”显然指政治自由,但康德所理解的“自由”又在形而上学层面指“摆脱肉身腐败”的“哲学思考”。既然如此,“平等”作为“自由”的条件就不可能仅仅是政治平等或经济平等,显然还需要智力上的天生平等。《论出自人类之爱而说谎的所谓法权》这篇反驳贡斯当的文章与我们眼下讨论的问题并没有什么直接关系,笔者提到它仅仅因为文章标题让人难免想到:康德是否意识到自己“出自人类之爱而说谎”?他的“判断力批判”以及由此获得论证的普遍历史哲学原理宣称,人在智力上天生平等,因为理性能力是所有人的“原初禀赋”,这是否是在说谎?

康德的普遍理性的理想并非前无古人。古罗马的形而上学家卢克莱修(约公元前 99—前 55)就相信,所有常人都可以通过学习哲学把握自己的灵魂,从而理性地活、理性地死。施特劳斯曾像苏格拉底那样凭靠政治常识对卢克莱修的观点提出质疑:

> 对于人类灵魂的特殊差异,卢克莱修则缄口不言。人像牛一样居于热血沸腾的怒狮与淡漠寡情的怯鹿之间。在这方面,同一族类的不同个体间存在着天生的差别,至少人这个族类如此。训练或教育能够使一些人变得同样优雅,它却不能根除基本的、天生的差异和不平等。但是,理性强大得足以抹掉这些天生缺陷的痕迹,最终没有什

① 汉娜·阿伦特:《康德政治哲学讲稿》,第 55—56 页。

么能妨碍一个生命走向诸神(《物性论》行 262—322)。卢克莱修的意思难道是,一个人无论多么愚蠢都可以而且能够掌握伊壁鸠鲁学说,并由此过上诸神的生活?①

这话也适用于康德? 迷恋康德哲学的今人恐怕未必会这样认为,因为他们已经习惯于跟随康德“抽去一切经验条件”——这意味着抽去政治生活的常识,像康德那样要求政治必须在任何时候都适应抽象的公民自由法权。毕竟,康德已经凭靠其“判断力批判”让每个人都具有了“审美判断力”。因此,无论一个人多么愚蠢,他在今天完全可能凭靠自己的鉴赏力相信,自己能像康德那样“仅仅通过概念来进行理性思考”(普及大学教育为此提供了制度性保障)。毕竟,经过“审美判断力”的启蒙之后,人人都“从大自然的监护”状态过渡到了“自由状态”,没人会有“幼稚的判断力”。

Kant's "Judgment" and his Desire for "Perpetual Peace"

Liu Xiaofeng

(*School of Liberal Arts*, *Renmin University of China*, *Beijing* 100872, *China*)

Abstract: Immanuel Kant's (康德) *Critique of Judgment* (《判断力批判》) is more an important work of historical philosophy than a masterpiece of aesthetics. Although Kant's desire for "perpetual peace" came from his "speculation" on the future of human history, a thorough philosophical foundation was laid down through "the critique of judgment", that is to say, to carry out an all-out war for the realization of cosmopolitanism had its historical legitimacy, inevitability and sublimeness if it was demonstrated from such two aspects as aesthetic judgment and teleological judgment. After establishing the basis in the sense of morality for liberal democratic civil society through the "critique of aesthetic judgment", Kant briefly expounded the conception of cosmopolitanism he had proposed previously, so as to demonstrate that the ultimate goal of human history was the state of world citizenship. Kant philosophy has influenced the intellectual circles in China since the 1980s. In order to have a better understanding of the scholarly awareness thus formed, we have to examine how Kant constructed a cosmopolitan universal history by relying on "an epochal mature judgment".

Key words: Immanuel Kant (康德); *Critique of Judgment* (判断力批判); universal history; perpetual peace; cosmopolite

(责任编辑 刘曙光)

① 列奥·施特劳斯:《卢克莱修疏证》,罗晓颖编:《菜园哲人伊壁鸠鲁》,北京:华夏出版社 2009 年版,第 220—221 页。